

Title	《文献紹介》マティアス・コスラー著「性格の経験としてのショーペンハウアー哲学」 マルティン・モルゲンシュテルン著「ショーペンハウアーにおける道德の形而上学的根源」
Author(s)	末田, 圭果
Citation	メタフュシカ. 49 p.153-p.159
Issue Date	2018-12-21
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/71251">https://doi.org/10.18910/71251</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 《文献紹介》

マティアス・コスラー著『性格の経験としてのショーペンハウアー哲学』

マルティン・モルゲンシュテルン著『ショーペンハウアーにおける道德の形而上学的根源』

(『コンテクストにおけるショーペンハウアー』より)

Matthias Koßler, „Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters“

Martin Morgenstern, „Die metaphysischen Wurzeln der Moral bei Schopenhauer“

(in *Schopenhauer im Kontext: Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*, Hrsg. von Dieter Birnbacher u.a., Würzburg, 2002)

## 末田圭果

### はじめに

アルトゥール・ショーペンハウアー (1788-1860) は、主著 *Die Welt als Wille und Vorstellung* (『意志と表象としての世界』) (1818) において、世界の本質を「意志」とし、世界はその現れである「表象」とした。更に意志は本来的に目的・根拠を持たないから、意欲する意志は満たされることがないので、世界は苦悩で満たされている。この苦悩からの解放の道として、意欲の総体である意志が意欲することを止める「意志の否定」が導入される。そしてその意志の否定の状態においてのみ、意志は自由であり道德が実現する。しかし彼の哲学は従来、不合理な厭世主義として理解されてきた。このような理解は近年の研究<sup>1</sup>において一新され、ショーペンハウアー哲学の整合的な理解が示されるようになった。以上のような背景のもとで、ショーペンハウアー研究はまさに新局面を迎え、哲学、美学、倫理学で彼の哲学の再評価が進められている。

さて本稿で紹介する論文はいずれも、2000年に開かれたショーペンハウアーシンポジウムの総括として出版された『コンテクストにおけるショーペンハウアー』に収録されたもので、それぞれ異なる観点からショーペンハウアー哲学の倫理的側面を扱ったものである。モルゲン

---

<sup>1</sup> ショーペンハウアー哲学の整合的解釈の先駆けとして、YASUO KAMATA, *Der junge Schopenhauer—Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Alber Freiburg/München, 1988 が挙げられる。また齋藤智志、高橋陽一郎、板橋勇仁、伊藤貴雄の研究もショーペンハウアー研究の躍進に貢献している。

シュテレンはショーペンハウアー哲学の中では「自由」、「同苦」が道徳の成立に欠かせない要素であると考え、これらを批判している。そこではショーペンハウアーの道徳論が明確に要約され、その問題点が指摘される。またコスラーはショーペンハウアーの性格論を詳細に記述している。その上で彼はその性格論に批判を加え、自らの解釈を交えることで、それを道徳論に矛盾なく接続し、「意志の否定」、「自由」を性格論に関連させることで説明している。その際、理性の働きである「思慮 (Besonnenheit)」の役割の必要性が明らかになる。従ってショーペンハウアー哲学を不整合なく理解する上で、性格論と理性の思慮は非常に重要であることがこの論文から明らかになる。

以下ではまずモルゲンシュテレンの論文を扱い、道徳論の根本概念である自由と同苦を示し、自由は不可能であり、同苦は道徳行為に役立たないという彼の批判を明確にする。次にコスラーによる性格論の叙述を追うことでその概要を掴み、性格論と道徳論の再構成と接続を見ていく。コスラーの性格論解釈によってショーペンハウアーの性格論は適切に補われ、その整合性が維持されることを明らかにする。更にコスラー解釈によってモルゲンシュテレンの指摘する自由の不可能性は回避されることを示す。

## 1 自由と同苦についての批判——マルティン・モルゲンシュテレン著「ショーペンハウアーにおける道徳の形而上学的根源」より

ここではショーペンハウアーにおける倫理学の重要な契機である「自由」と「同苦」に関するモルゲンシュテレンの理解と批判を紹介する。まずショーペンハウアー自身が形而上学は倫理学の基礎付け的な機能を持つはずであると考えていたことが指摘され、道徳の形而上学的根源として「自由」、「同苦」、「形而上学的動機」<sup>2</sup>が挙げられる (Vgl. 71)。更にショーペンハウアーが従来の規範的倫理を拒絶し、「倫理学の課題を道徳的現象を記述し、解釈し、明らかにすることに見ていた」(72)とされる。つまりショーペンハウアーの哲学体系では、道徳の成立のために自由と同苦が前提になっており、その究明によって道徳的現象が解き明かされる。

ではショーペンハウアーにおける自由とは何か。モルゲンシュテレン曰く、「ショーペンハウアーはまず、人間の行為の決定論的心理学を展開」(74)し、「行為を性格と具体的な動機から導出」(74)し得るとする。それゆえ「自己意識に与えられた自由の意識は意志の自由への兆候ではなく、単に行為の自由の兆候」(74)に留まる。行為の自由とは「状況によって行為することを妨げられることなく行為すること」(74)である。従って行為において人間は動機によって行為へと駆り立てられるだけであり、そのことによって自由が確保されるのではない。

そこでショーペンハウアーは自由が性格の中にあり、性格は自由な選択の所産であるとした (Vgl. 75)。ここでいう性格とは、自らの経験から形成される性格である。この経験的性格の形成過程に人間の自由が確保される。しかし行為が自由でないなら自由な選択もあり得ない。だからショーペンハウアーは「性格の自由な選択を靦智的性格の時間を越えた作用」(80)と考えた。

<sup>2</sup> 道徳の形而上学的動機としては、抽象的動機と道徳的教説が挙げられている (Vgl. 78-80) が、これらに関しては批判的な考察はなされていないため本稿では詳しく扱わない。

つまりショーペンハウアーは、カントの叡智の性格と経験的性格の区別を継承し、経験的性格は時間を越えた、現象から影響を受けない叡智の性格によって選択されるとすることで性格に自由を確保した。しかしモルゲンシュテルンは「そもそも現実の意欲や行為に対する時間的な関係のうちにはない選択の想定は、あらゆる内容の無い表象であり、その表象は『時間を越えた作用』という矛盾した、従って空虚な概念という結果になる」(81)とその問題を指摘し、性格の自由によっては道德を支えることはできないとする。

次に同苦<sup>3</sup>について見ていく。ショーペンハウアーは「日常の理解に従えば、他者の幸福へと向けられた私欲の無い行為に道德的行為はある」(76-77)とし、「道德的行為と私欲の無い行為の同一視」(77)によって道德であることを定義する。従って「利己的な行為は道德的価値を持たない」(77)。つまりエゴイズムに基づく行為は道德的ではなく、利他的な行為のみが道德的である。そしてこのような利他的行為へと駆り立てるのは同苦である。「同苦は他者の苦悩を前提しており、従ってただ直接、つまり他者の苦悩の軽減を通じて他者の幸福を希求する」(77)。それゆえこの利他的な行為は、他者の幸福や幸運を促進することではなく、他者の苦悩を軽減することだ (Vgl. 77)。では同苦はどうして利他的行為へと至り得るのか。モルゲンシュテルンは、同苦の中で二つの異なる認識が可能になると指摘する。一つは「全ての生き物の本質の同質性の認識」、つまり「全ての生き物は知覚し苦しむ存在であるという認識」(78)である。そしてもう一つは「世界の意志という統一についての直観的認識」(78)である。すなわち同苦において全ての生き物は本質的に苦悩する存在であり、その本質は不可分の意志であるという認識が可能になるから、人間は他者の苦しみを自らの苦しみとして引き受け、道德的行為、利他的行為へと至る。

しかし同苦にも批判が為される。同苦は他者の苦悩を前提しているにもかかわらず、このような同苦の解釈は事実に即さない。つまり同苦の解釈は「ある人についての同苦が、他の人々に対する困難や残酷さをまったく排除しないという事実に一致するのは困難である」(81)。同苦において全ての生き物の本質の同質性が認識され、利他的行為が行われるはずなのに、実際にはそれは個別の事態に留まってしまう。更に同苦は「私とあなたの区別、つまり道德の基礎を廃棄する」(81)。なぜなら同苦においては、「私欲の無い行為も利己的な行為の区別もない」(81-82)からだ。すなわちショーペンハウアーは私欲の無い行為を道德的であるとしたにもかかわらず、道德的行為へと駆り立てる同苦において、自己と他者の区別は消滅してしまうのだから、そもそも私欲の無い行為、利他的行為が行い得ない。以上のようにモルゲンシュテルンは、ショーペンハウアーの道德論における主要な要素、自由と同苦について説明し、それらに立脚する道德論の不可能性を主張している。

---

<sup>3</sup> 同苦 (Mitleid) とは、他者の苦悩を自らの苦悩と同一視し、共に苦しむことである (Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2011, S. 484)。従ってここで言う同苦は通常の意味での「同情」とは異なる。

## 2 ショーペンハウアーの性格論——マティアス・コスラー著「性格の経験としてのショーペンハウアー哲学」より

コスラーははじめにショーペンハウアー哲学の中で性格論が倫理学にとって重要<sup>4</sup>であることを指摘し、主著を基に性格論を叙述する。ショーペンハウアーが性格について初めて触れるのは学位論文『充足根拠律の四方向に分岐した根について』(1813)<sup>5</sup>である。上述のように、そこでは叡智の性格と経験的性格について述べられる。

動機が与えられると、それが根拠になり行為になる。しかし様々与えられる願望の中でなぜその任意の動機が行為を動機づけたのかは、動機からは説明されないにもかかわらず、人間の行為が一定の合法則性を持っている以上、意欲の主体の不変の性質が想定されなければならない (Vgl. 93)。だから「叡智の性格は『いわば意志の主体の不変の状態』として導入され、若いショーペンハウアーがまだ外的世界の客観への因果性から出発することに、その主体は根拠を持つ」(92)。つまりショーペンハウアーはこの時点では、意志の不変の状態としての叡智の性格が、現象を因果的に規定すると考えている。そして人間の性格は「それが観察から推定される限りで経験的性格と呼ばれる」(93)。叡智の性格が現象し、それが観察によって不十分な仕方ではあれ、一定の規則性をもって記述されるのが経験的性格である。

しかしショーペンハウアーは主著において、行為と叡智の性格の因果モデルを放棄し、身体活動と意志行為を同一視する (Vgl. 93)。「意志は直接の自己意識において全体として、存在として認識されない。そうではなくて個々の意志行為だけが直接認識される。それゆえ私が何か規定されたものを意欲する瞬間にのみ、私は意志とは何かを知っている」(95)。身体活動と意志行為は同一なので、身体の活動が行われる際に私たちはそれが意志行為であることを直接認識し、その認識によってその都度意志を知る。更に意志は自体的存在なので、「時間と空間の外にあるだけでなく、時間空間は個体化の原理であるから、数多性の外にもある」(96)。このことは私たちの世界の認識についての説明に繋がっていく。

世界の認識を可能にするのが思慮 (Besonnenheit) である。

もし思慮によって、可能な動機が思考として同時に並んで立てられ、その動機の間で慎重に検討されるなら、その都度の動機の意志への関係だけでなく、思考と表象の関係も互いに目に入るということが起きる。増大する思慮に際して、これらの関係に対して、自分の意志への関係はますます大きく後退し、そしてもし最終的に表象間の関係が私の訴えかけと無関係なら、その関係はものそのものの本質から生じたのでなければならない。もしこのように客観的に確かめられた諸事物の、他のものとのすべての関係がまとめられるなら、その関係は

<sup>4</sup> 性格論は主著と「意志の自由について」、「道徳の基礎」(『倫理学の二つの根本問題 (Die beiden Grundprobleme der Ethik)』(1841) 収録) という二つの懸賞論文においてでは扱いが異なっている。その違いとは、主著では形而上学的方法で議論が進められるのに対して、懸賞論文では経験的——分析的方法が採られる点である (Vgl. 91)。

<sup>5</sup> 学位論文『充足根拠律の四方向に分岐した根について (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)』は1813年の初版と、1847年の第二版では内容が大幅に改定されている。近年の研究では主著の正確な理解のために、初版の重要性が強調されている。

諸事物の特有の本質あるいは性格を表す。……この性格はアイデアである (98)。

このようにして思慮によって私たちは客観的な世界を認識する。更にこの認識は自己意識、つまり性格の形成にも関係づけられる。

人間においては動機づけとその結果という結びつきから身体活動が行われるが、そのとき意志行為を通じて意志が明らかになる。それゆえ「性格は願望という背景の前で、行われた意志行為によって自己規定する」(100)。そもそも願望は人間一般の為し得るところのものを示しており、表象としての世界に現れる全てのものへの可能性であるから、本質的に普遍的である (Vgl. 100)。ショーペンハウアーは人間一般が意欲し得るものを、人間の「類的性格」の表現と呼ぶ (Vgl. 100)。つまり願望は人間一般が為し得ることを示しているから、願望は人間の類としての性格を表している。類的性格が人間に共通なのは「類的性格を暗示する限りなく多くの可能的な動機の間選択に基づいてのみ、個々の性格が実現し得るからである」(101)。つまり願望によって人間の類的性格が明らかになり、その類的性格を暗示する様々な動機を任意に選択する意志行為によって経験的性格は顕在化する。類的性格は叡智的性格に対応しているから、類から個が、つまり叡智的性格から経験的性格が説明される。しかも「決まった動機と様々な行動様式に基づいて、動機に対して性格が見つけられ、その性格においては同じ行動様式がいつも繰り返される」(104)。つまり経験的性格は固定的、生得的な性格であり、それは観察を通じて徐々に明らかになった叡智的性格である。以上がショーペンハウアーの性格論である。

### 3 ショーペンハウアー性格論の批判と再構成——マティアス・コスラー著前掲論文より

コスラーは性格論の問題点を以下のように指摘する。「ショーペンハウアーが性格の問題を扱った仕方はまったく非現実的な表象に至り、経験的性格は自然法則のようにいわば実験と帰納によって推論される」(103)。コスラーは経験的性格が固定的で、あらゆる人間の行為から推論されることを批判し、経験的性格の可変性を強調する。

その根拠は以下の三点にまとめられる。(1) 動機は人間において直接的な知覚ではなく思考なので、動機から生得的で確実な性格を認識することはできない (Vgl. 104-105)。(2) 動機が全て知られ得るとしても、人間の行動様式が劇的に変化することはあり得るため、経験的性格は可変的である (Vgl. 105)。(3) ある時点までに獲得された性格が、性格に変化をもたらすことがある。というのも自らの性格を知る人は、それを踏まえて自らに不利になる状況を避け、有利になるように振る舞うことがあるからだ (Vgl. 105-106)。従って叡智的性格から経験的性格を説明することは、経験的性格が可変的である以上不可能であることが明らかにされる。時間空間を越えた不変の叡智的性格を個々の行為から推論することで不十分ながら明らかになった叡智的性格が経験的性格であるとする、経験的性格も固定的で生得的でなければならないが、それは事実と反している。では性格論はどのように整合的に理解されるのか。

人間はいくつもの動機を考慮するので、「動機の作用は直接的ではあり得ない」(107)。また「願望は特殊的ではなく、願望は原則的にあらゆる思考可能な対象に向き得るから、普遍的である」



(107)。この願望は類的性格、つまり類概念を表し、「類概念は、全ての人間的個体の可能性の本質を示す」(107)。この願望の中から行為の動機を選択するから、「選択は、行為に先行する熟考の継続に依存する」(107)。従って未規定の類的性格が制限されることによって、個々の性格は類的性格から生成する (Vgl. 107)。人間は思慮の働きによって種々多様な願望を熟考するので、思考が行為の動機になる。従って「思慮によって動機の直接の作用が廃棄され、その作用は熟考された決心にまで延期される」(108)。この願望の中で人間の類的性格が不十分ながら明らかになる。それゆえ類的性格も未規定のままである。この未規定の類的性格が選択を通じて行為になることで制限されると、その時経験的性格が生成することになる。この時経験的性格の柔軟性も確保される。つまり「個々の行為の中で人間はその都度自分を規定し、同時に類と個の緊張領域の中でその人自身がそうであるものとして、自分を見出す」(108-109)。換言すると意志の不変の状態としての叡智的性格がすでにあって、個々の経験的性格を規定する、あるいは顕現するのではなく、思慮によって願望が反省されることで類的性格が明らかになり、その無数の願望の中で意志行為が行われることで経験的性格もその都度形成される。

このような性格論の解釈は自由を説明し得る。しかしこの自由は「それによっではじめて個人になる自由」(109)である。つまり「あらゆる行為は、人間一般の可能性からの個々の性格の規定であり、その規定はその可能性において自由である」(109)。つまり数ある願望の中から、その一つを動機として選択し行為することで、自らの性格を形成していく限りで人間は自由であると言える。しかもこの選択は、叡智的性格による選択、つまり叡智的性格が経験的性格として現象しているのでもなく、叡智的性格が経験的性格に規定を与えているのでもない。従って既に見たモルゲンシュテルンの批判も免れている。

更に思慮の働きは意志の否定にも通じている<sup>6</sup>。「動機が少なくとも一定の時間の間、作用しなくなる限りで、意志の否定は思慮深い熟慮に与えられている」(109)。人間の動機は直観的表象ではなく思考である。従って動機が行為を促す前に、多数の願望が思慮によって反省される。その間動機は作用していない。この時願望が与えられているにもかかわらず、身体活動すなわち意志行為が行われないのだから、この事態が意志の否定として叙述され得る。

## 終わりに

モルゲンシュテルン、コスラー両氏の論文をそれぞれ紹介した。モルゲンシュテルンはショーペンハウアーの倫理学の基礎概念として自由と同苦を批判した。自由は性格に帰せられるが、その自由は叡智的性格という形而上学的概念を拠りどころにするため維持できず、同苦もまた自他の区別を失わせるため、利己的行為と利他的行為の境界を消滅させてしまい、ショーペンハウアー哲学の枠組みで、同苦による道徳の実現は為しえないと指摘した。

<sup>6</sup> 思慮と意志の否定の関係に関する先行研究として、堤田泰成「意志否定の条件としての〈思慮〉について——性格・自己認識・自由——」日本ショーペンハウアー協会編『ショーペンハウアー研究』第22号、2017年、67-86ページが挙げられる。そこでは、思慮が反省作用を持つため、世界の本質、叡智的性格の認識には思慮が不可欠であり、その認識を通じて、意志の否定へ至り得るとされる。更に思慮による叡智的性格の洞察の際には、倫理的な天才性が必要であることも指摘される。

コスラーはショーペンハウアーの性格論を叙述した上で、恒常不変の叡智の性格の現れとしての経験的性格は不可能であると批判する。というのも、そうすると経験的性格は不十分ながら観察から推論される限りでの叡智の性格なので、当然経験的性格も固定的、生得的だからだ。従って性格論の再解釈が行われる。そこで重要なのが、思慮の働きであった。思慮の持つ反省作用によって行為の動機になり得る種々の願望が熟考、比較検討される。その際、願望相互の関係、願望と表象の関係が明らかになり、人間の類的性格（叡智の性格）も明らかになる。そしてその願望の中から、任意に動機が選択されることで個々の性格（経験的性格）が形成される。この解釈から性格論は維持され、自由と意志の否定も整合的に理解できることも示された。またモルゲンシュテルンの指摘する自由の不可能性も退けられる。

本稿ではモルゲンシュテルンの提出した同苦の問題の解決が見られなかった。またコスラーの提示する経験的性格の成立の際の自由な選択についての説明も不十分である。そして願望が熟考される間のみ意志行為が先延ばしにされるという性格論による意志の否定の説明においては、意志の否定はほんの短い間の出来事である。意志の否定は恒常的な状態として語れないにしても、持続的な状態として提示されなければならない。以上の問題が説明されることで、ショーペンハウアー哲学の倫理面からの再評価も可能であると考ええる。

（すえだけいか 哲学哲学史・博士前期課程）